

# La materialidad de la Palabra: manuscritos que hablan\*

Juan Chapa

FACULTAD DE TEOLOGÍA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA (PAMPLONA)

**RESUMEN** La manera en que los manuscritos cristianos más antiguos que conservamos fueron copiados (con una preferencia por el formato códice, el uso de *nomina sacra* y ayudas leccionales) dice algo de la actitud hacia el texto que tenían sus lectores. Los rasgos formales de los manuscritos y el contexto litúrgico en que se leían apuntan a una transmisión del texto que privilegiaba la oralidad sobre la palabra escrita.

**PALABRAS CLAVE** literatura cristiana primitiva - manuscritos.

**SUMMARY** *The way in which the earliest extant Christian manuscripts were copied (with a preference for the codex, use of *nomina sacra* and reading aids) tells us something of the attitude towards the text held by their readers. Formal features and the liturgical context in which these manuscripts were read point towards a transmission of the text in which orality prevailed over the written word.*

**KEY WORDS** *early Christian literature – manuscripts.*

Es habitual escuchar la calificación de “religiones de libro” para referirse al cristianismo, al judaísmo y al islam. También es verdad que en el caso del cristianismo la calificación es a veces rechazada: no es una religión de libro, sino de realidades, de la Palabra, pero de una palabra encarnada. A este respecto, la presente exposición querría subrayar una cualidad que impregna muchas actitudes del cristianismo primitivo: la libertad soberana que ha ofrecido Cristo y que se manifiesta hasta en la materialidad del lenguaje. Los primeros cristianos, frente al vecino fariseísmo oral que desembocó en el ra-

\*. El texto recoge la conferencia pronunciada en las XXII Jornadas de la Asociación Bíblica Española, “Memoria, Palabra, Escritura. La génesis viva del texto,” Valladolid 6-8 de septiembre de 2010. Se ha mantenido el formato de conferencia añadiendo para su publicación algunos datos más en el cuerpo del artículo y las notas a pie de página.

binismo, oral también —y más tarde, en el Talmud, ya escrito—, enseguida hacen uso de textos. Pero, al contrario que el rabinismo tardío, son textos no destinados tanto a conservar como a transmitir: están dirigidos a ser palabra en voz alta, palabra para ser escuchada como cuando fue proclamada por primera vez.

Una petición muy concreta que se encuentra entre el conjunto de indicaciones del final de la Segunda Carta a Timoteo manifiesta el pronto interés cristiano en los textos: “Cuando vengas, trae la capa que me dejé en Tróade, en casa de Carpo, y los libros (τὰ βιβλία) y sobre todo los pergaminos (μάλιστα τὰς μεμβράνας)” (2 Tm 4,13). Se ha discutido mucho el sentido exacto de estas palabras y qué se debe entender aquí por βιβλία y μεμβράνας. Los términos apuntan a libros en rollos (βιβλία) y a cuadernos en pergamino (μεμβράνας), aunque hay quienes no excluyen que por μεμβράνας se puedan entender libros en formato de códice<sup>1</sup>. Con independencia de su significado y de la supuesta condición pseudoepigráfica de la carta, la expresión revela un dato innegable. La figura de Pablo venía asociada con el interés por los libros y la composición de escritos. Es un dato que concuerda con lo que el propio Pablo nos dice de su actividad. Sabemos que escribió numerosas cartas, algunas de las cuales se nos han perdido, y que quienes le criticaban cuestionaban su doctrina a partir de los escritos que conocían de él (2 Co 10,9-10). Al mismo tiempo sabemos que esas cartas eran veneradas y leídas en diversas comunidades (1 Ts 5,27; Col 4,16).

---

1 Cf. L. W. HURTADO, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins* (Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006) 76-77 (citare según la trad. esp.: *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* [Sígueme, Salamanca 2010] 87-88). La palabra μεμβράνα es un préstamo latino que normalmente se usaba para cuaderno de pergamino. T. C. SKEAT, “‘Especially the Parchments’: A Note on 2 Timothy 4:13”: *JTS* 30 (1979) 173-177 (reimpr. en J. K. ELLIOTT, *The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat* [NovTSup 113; Brill, Leiden 2004] 262-266), entendió μάλιστα en sentido explicativo, como un ‘me refiero a’, de manera que el autor de la carta estaría aludiendo solo a un grupo de escritos, específicamente a unos cuadernos de pergamino. Sin embargo, la mayoría de los autores piensa que βιβλία se refiere a libros en formato rollo y μεμβράνας a escritos en otro formato. Ver también H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* (Yale University Press, New Haven – London 1995) 64-65 y G. N. STANTON, *Jesus and the Gospel* (Cambridge University Press, Cambridge 2004) 177-178 (citare según la trad. española: *Jesús y el evangelio* [Desclée de Brouwer, Bilbao 2008] 266-268).

En otro de los testimonios antiguos cristianos encontramos un interés semejante por la palabra escrita, esta vez en relación con su escucha en la celebración litúrgica. El vidente del Apocalipsis escribe un libro a siete iglesias para ser leído y observado como texto profético: "Bienaventurado quien lea y quienes escuchen las palabras de esta profecía" (Ap 1,3).

Tanto el pasaje de 2 Timoteo como el del Apocalipsis son solo ejemplos de la importancia que tuvieron los escritos en los albores del cristianismo. Este dato es inseparable además del hecho de que, para los primeros seguidores de Jesús, existían también unos textos fundamentales que confirmaban y alimentaban su fe: los libros sagrados de Israel.

No es mi intención aludir aquí a las relaciones entre oralidad y textualidad. Tan solo me interesa subrayar por el momento el papel decisivo que ocuparon los textos en los orígenes cristianos. Los de la primera generación cristiana consideraban como sagrados el conjunto de las Escrituras de Israel y contaron desde el principio con otros escritos para la difusión y comprensión de la nueva fe. Es verdad que en el origen ocupa un lugar fundamental la palabra transmitida oralmente. Pero la enseñanza oral itinerante no excluye que a la cristiandad primitiva se le pueda considerar una "comunidad textual"<sup>2</sup>. La vida comunitaria giraba claramente en torno a los libros. Tanto es así que es difícil imaginar a los seguidores de Jesús como forjadores de tradiciones sobre su fundador sin un acompañamiento de escritos que explicaran y sustentaran ese fenómeno<sup>3</sup>.

Ahora bien, aun cuando los textos ocupasen un papel decisivo en los orígenes cristianos, no estamos en condiciones de afirmar hasta qué punto esos textos, con la excepción de las Escrituras de Israel, tenían carácter vinculante ni cuándo adquirieron el grado de venerabilidad capaz de explicar

---

2 Ver las consideraciones de H. Y. GAMBLE, "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon", en: C. HORTON (ed.), *The Earliest Gospels: the Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels. The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45* (JSTSup 258; T&T Clark, London 2004) 27-29. El autor afirma: "Early Christianity was manifestly a 'textual community', whose communal life was recognizably oriented around books" (pág. 29). Ver también M. M. MITCHELL, "The emergence of the written record", en: M. M. MITCHELL – F. M. YOUNG – K. S. BOWIE (eds.), *The Cambridge History of Christianity I. Origins to Constantine* (Cambridge University Press, Cambridge 2006) 177-194.

3 Aquí entrarían también las colecciones de *testimonia*. Ver GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church*, 24-28, 65 y MITCHELL, "The emergence of the written record", 178-180.

su posterior canonicidad. La incertidumbre al respecto es considerable y las preguntas que suscita son clásicas: ¿Fueron tratados esos primeros textos como textos singulares? ¿Cuándo recibieron un trato especial? ¿Había textos que importaban más que otros? ¿Cuáles eran?

Las respuestas obviamente escapan los límites del presente trabajo. Pero un elemento que, junto a otros, puede arrojar un punto de luz al respecto es la materialidad de la transmisión de esos escritos. Es decir, si los textos a los que nos referimos eran de alguna manera “especiales”, es razonable pensar que habrían tenido también en su aspecto formal una señal de ese carácter peculiar. Al fin y al cabo, si una religión se fundamenta en unos textos, cabe suponer que la misma presentación externa de esos textos reflejaría su naturaleza especial o al menos ofrecería algunas pistas para dilucidar si eran tratados de forma distinta a otros libros que no desempañaban un papel relevante en la vida de ese movimiento religioso. (Así parece que ocurre en el judaísmo rabínico, donde la expresión “textos que manchan las manos” sugiere ya una percepción del libro, si no sagrada, al menos peculiar<sup>4</sup>.) O dicho negativamente, si no hay ningún aspecto formal que distinga a los textos cristianos a los que nos estamos refiriendo de otros escritos, podríamos sospechar que esos textos no tuvieron un papel configurante en los inicios de la nueva religión y atribuir el carácter normativo que adquirieron con el paso del tiempo a circunstancias de conveniencia ajenas al proceso inicial.

Pienso que es esta una de las muchas posibles razones que avalan la importancia del estudio de la materialidad de los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento, ya que, entre otras cosas, pueden proporcionarnos datos interesantes sobre el proceso de canonicidad.

Sin embargo, la tarea no es fácil y son muchas las limitaciones que la condicionan. Tanto es así que un estudio de este tipo suscita más interrogantes que soluciones, ya que el paso del tiempo ha sido especialmente cruel con los primeros textos cristianos. El frágil material en el que fueron copiados no ha

---

4 Sobre este principio de *Mishnah Yadayim* 3,5 ver por ejemplo M. GOODMAN, “Sacred Scripture and ‘Defiling the Hands’”: *JTS* 41 (1990) 99-107; J. BARTON, *The Spirit and the Letter. Studies in the Biblical Canon* (SPCK, London 1997; reed. *Holy Writings, Sacred Text. The Canon in Early Christianity* [Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1998]) 106-130; T. M. LIM, “The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures”: *JTS* 61 (2010) 501-515.

resistido en su inmensa mayor parte ni el uso que se hizo de ellos ni los avatares de la climatología. Como consecuencia, surgen numerosos obstáculos para llegar a conclusiones claras por parciales que puedan ser. Por ello, desde el punto de vista metodológico, lo correcto es empezar por recordar brevemente esas dificultades y luego intentar determinar si, a pesar de todo, es posible obtener algún resultado razonable.

## 1. LIMITACIONES DE LOS DATOS

La primera limitación es de carácter cronológico. No existen apenas manuscritos del siglo II, periodo clave para abordar adecuadamente la cuestión que nos interesa. De los 127 papiros del Nuevo Testamento publicados hasta la fecha solo hay tres datados en el siglo II, tres datados a finales del siglo II o principios del III, y seis de principios del III<sup>5</sup>. Si a estos se suman los textos cristianos no canónicos y otros textos cristianos desconocidos de comienzos del siglo III, la cifra resultante es igualmente reducida, pues no llega a los 40 testimonios<sup>6</sup>.

5 Siglo II: P52 (Jn 18,31-33.37-38), P90 (Jn 18,36-40; 19,1-7) y P104 (Mt 21,34-37.43,45?). De finales del siglo II o principios del III: P77 (Mt 23,30-39), P98 (Ap 1,13-20) y P103 (Mt 13,55-56; 14,3-5). De principios del III: P32 (Tt 1,11-15; 2,3-8), P46 (Rm 5-6,8-16; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; Hb), P64+ 67 (Mt 3,9.15; 5,20-22.25-28; 26,7-8,10.14-15.22-23.31-33; Lc 1-6), P66 (evangelio de Juan), P5 (Jn 1,23-31.33-40; 16,14-30; 20,11-17.19-20.22-25), P75 (parte del evangelio de Lucas y Juan). También se data a finales del II o principios del III el pergamino 0189 (Hch 5,3-21).

6 Ver los datos concretos más abajo. De todas maneras, un reciente estudio de Roger Bagnall critica los intentos por datar manuscritos encontrados en Egipto en fechas demasiado tempranas (es decir, en el siglo II). Considera que es difícil que puedan aparecer muchos textos cristianos de ese siglo, al comparar el número total de fragmentos de libros que nos han llegado de esa época y el porcentaje de cristianos que podría habitar en Egipto en ese mismo periodo. De los que se consideran manuscritos más antiguos, es decir, hasta la composición de los grandes unciales del siglo IV (como el Vaticano o Sinaítico), la mayoría están datados en el siglo III y principios del IV. Ver R. S. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt* (Princeton University Press, Princeton, NJ – Woodstock 2009) 18-24. Para una crítica, L. W. HURTADO, review of R. S. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, *Review of Biblical Literature* [<http://www.bookreviews.org/>] (2010).

Al escaso número de textos hay que añadir además la dificultad en su datación. Como es bien sabido, no conservamos manuscritos antiguos cristianos que estén fechados. La datación paleográfica podrá ser más o menos acertada y es verdad que muchas veces existe cierto consenso al respecto, pero conviene recordar que en el mejor de los casos, y cuando no hay ningún otro dato que determine un *ante quem* o un *post quem*, a la datación propuesta se le debe asignar una variación de unos cincuenta años antes y de unos cincuenta después<sup>7</sup>. De manera que las dataciones de los manuscritos deben tomarse siempre con cautela.

Otra limitación importante es la geográfica. Casi todos los manuscritos del Nuevo Testamento que poseemos proceden de Egipto y, dentro de Egipto, gran cantidad de ellos han sido encontrados en un solo lugar, Oxyrhynchos, una ciudad situada a unos 160 km al suroeste del Cairo, la tercera más grande de Egipto en época grecorromana, que fue famosa en tiempos cristianos por sus iglesias y monasterios. De ella proviene el mayor porcentaje de textos bíblicos más antiguos<sup>8</sup>. No obstante, los manuscritos mejor conservados proceden de Jabal Abū Mannā' (Dishna) y quizá del Fayyum<sup>9</sup>. De todas formas, de ninguno de ellos tenemos datos sobre dónde fueron copiados y es probable

---

7 Conviene notar también que la carrera de un escriba podría rondar los cincuenta años. Al menos se observa una clara degeneración del tipo de escritura después de 40 años de oficio (cf. por ejemplo R. W. DANIEL, "Palaeography and Gerontology: The Subscriptions of Hermas Son of Ptolemaios": *ZPE* 167 [2008] 151-152). Por otra parte, hay casos donde se observa cómo los hijos escribían con un estilo distinto del padre y parecido al de otros de su época (cf. J. CROMWELL, "Following in father's footsteps: the question of father-son scribal training in eighth century Thebes", comunicación presentada en el 26th International Congress of Papyrology, Geneva 16-21 Agosto 2010). Pero siempre cabe la posibilidad de que un escriba imitara la escritura de su maestro y copiara un manuscrito con un estilo pasado de moda en relación a su tiempo.

8 Ver los varios estudios de E. J. EPP, *Perspectives on New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962-2004* (NovTSup 116; Brill, Leiden 2005) 497-520, 521-50 y 743-801. Cf. también A.-M. LUIJENDIJK, *Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri* (HTS 60; Harvard University Press, Cambridge MA 2008) y P. J. PARSONS, *The City of the Sharp-Nosed Fish. Greek Lives in Roman Egypt* (Weidenfeld & Nicolson, London 2007) 193-210 (existe trad. castellana: *La ciudad del pez-elefante. La vida de los griegos en el Egipto moderno* [Debate, Barcelona 2009], 343-370).

9 De aquí provienen los códices del Nuevo Testamento de las colecciones Bodmer y Chester Beatty, respectivamente.

que su lugar de origen fuera distinto de aquel donde fue encontrado. Las variantes textuales que atestiguan parecen confirmar la diversidad de procedencias<sup>10</sup>. Con todo, es posible que las cosas fueran distintas fuera de Egipto. Además, debemos contar con el azar de los descubrimientos. Es teóricamente posible que un nuevo yacimiento arqueológico obligue a redefinir los datos actuales.

Una limitación más viene dada por las condiciones materiales en que nos han llegado estos manuscritos. La mayor parte se encuentra en un estado muy fragmentario. En muchos casos no son más que restos de unas pocas líneas pertenecientes a una sola página. Solo los códices de las colecciones Bodmer y Chester Beatty (P45, P46, P47, P66, P72, P75) preservan una cantidad notable de texto<sup>11</sup>.

Por otra parte, no hay ningún manuscrito que contenga un texto igual a otro, ya que desde muy temprano se introdujeron variantes en su transmisión. Por ejemplo, en el caso del evangelio de Juan, sabemos positivamente que a unos 80 años de su composición el texto presentaba diversas lecturas. Lo confirman las variantes textuales atestiguadas en P66 y P75, manuscritos

10 Explicable por la rápida circulación de textos dentro del imperio romano. Ver al respecto E. J. EPP, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter-Carrying in Greco-Roman Times," en: B. A. PEARSON *et al.* (eds.), *The Future of Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester* (Fortress, Minneapolis 1991) 35-56, reimpr. en: EPP, *Perspectives*, 383-409. Este mismo autor piensa que los tipos de textos de manuscritos encontrados en Egipto son probablemente representativos de los tipos de textos de todos los manuscritos de su tiempo (cf. E. J. EPP, "The Significance of the Papyri for determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission," en: W. L. PETERSEN [ed.], *Gospel Traditions in the Second Century* [University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989] 90, reimpr. en: EPP, *Perspectives*, 365-366). De todas formas no tenemos pruebas en un sentido o en otro. Turner considera que los manuscritos que testimonian un estilo rutinario de escritura habrían sido copiados en el lugar en el que se encontraron y los de más calidad, en cambio, podrían haber sido importados. Como la mayoría de los manuscritos más antiguos que nos han llegado fueron escritos en "routine fashion," habría que deducir que tenían un origen local (E. G. TURNER, *The Typology of the Early Codex* [University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977] 41).

11 Estos manuscritos probablemente tienen un origen egipcio, dadas las peculiaridades ortográficas que presentan, conformes con las tendencias conocidas entre los papiros encontrados en Egipto y que a menudo revelan influencia del copto. Fueron copiados en un periodo crucial, antes del 300 (para algunos incluso antes del 200), que es cuando más variantes surgen. Para un análisis detallado de estos papiros, ver el enciclopédico estudio de J. R. ROYSE, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (NTTSD 36; Brill, Leiden 2008).

que se remontan a ejemplares que estaban en circulación en las últimas décadas del siglo II<sup>12</sup>.

Otro aspecto que se debe tener en cuenta es que la mayor parte de los manuscritos que conservamos han sido encontrados entre restos de basura, probablemente por estar deteriorados por el uso<sup>13</sup>. Sin embargo, no sabemos hasta qué punto son representativos de todos los manuscritos de su tiempo. Quizá otros muchos, con características diferentes, se destruyeron por otros medios. Desde luego, apenas tenemos manuscritos judíos del Antiguo Testamento, quizá porque quienes los poseían se deshacían de ellos de forma diversa<sup>14</sup>.

Un problema añadido es el de la aparente baja calidad de la escritura de estos códices. En principio, los textos eran copiados por escribas profesionales. Sin embargo, los más antiguos manuscritos del Nuevo Testamento no se caracterizan por una escritura especialmente caligráfica. Están copiados por una mano que se suele denominar "documental reformada" ("reformed documentary"), un tipo de caligrafía para uso diario, que se sitúa entre la escritura literaria y la documental<sup>15</sup>. También se discute quiénes fueron los que

12 Cf. J. CHAPA, "The Early Text of John", en: C. E. HILL – M. KRUGER (eds.), *The Early Text of the New Testament* (Oxford University Press, Oxford – New York) (en prensa).

13 Ver A.-M. LUIJENDIJK, "Sacred Scriptures as Trash: Biblical Papyri from Oxyrhynchus": VC 64 (2010) 217-254, en el que la autora plantea algunas de las implicaciones que se derivan del hecho de que los manuscritos de Oxyrhynchus fueran encontrados en basureros.

14 Es probable que la escasez de textos judíos contemporáneos a los textos cristianos responda a la veneración que el pueblo hebreo mostraba hacia sus textos sagrados, incompatible con desprenderse de ellos arrojándolos a la basura. Volveré sobre este punto más adelante.

15 Sobre este tipo de escritura ver C. H. ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Oxford University Press for the British Academy, London 1979) 12-15; TURNER, *Typology*, 37 y 86. Ver también K. HAINES-EITZEN, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford University Press, Oxford 2000) 53-75. De todas formas, aun cuando muchos de estos textos presentan una escritura "documental reformada", hay también bastantes otros copiados con una escritura más caligráfica, cercana a la de las obras literarias. Sobre la vinculación entre manuscritos con escritura de libro o documental en relación a la profesionalidad de los escribas, ver A. MUGRIDGE, "Writing and Writers in Antiquity: Two 'Spectra' in Greek Handwriting", en: T. GAGOS et al. (eds.), *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007* (American Studies in Papyrology; Ann Arbor, MI 2010) 573-580.



los copiaron, si escribas profesionales o sujetos particulares que realizaron una copia para uso privado<sup>16</sup>.

Finalmente, desconocemos si lo que se deduce de los textos que conservamos, procedentes sobre todo de hallazgos arqueológicos realizados en antiguas ciudades, puede aplicarse a lo que pasaba en zonas rurales. Es bastante probable que las cosas en la *chora* fueran distintas que en las capitales de los *nomoi* o en otras poblaciones más o menos grandes<sup>17</sup>. Y por otro lado, tampoco sabemos si los textos cristianos eran leídos sólo por cristianos o gozaban de popularidad entre los no cristianos, ni si sus autores habían realizado por sí mismos diversas ediciones y reediciones.

Todas estas limitaciones, cronológicas, geográficas, de conservación, elaboración, copia, etc. condicionan los resultados de cualquier estudio sobre los más antiguos manuscritos cristianos —y lógicamente también sobre su posible condición de libro “especial”— y ponen en guardia frente a conclusiones precipitadas, sean del tipo que sean. Ahora bien, a pesar de las dificultades, hay tres elementos bien conocidos que aparecen o se asocian sistemáticamente con los manuscritos bíblicos cristianos y que pueden arrojar cierta luz sobre la consideración que los usuarios daban a estos escritos. Me refiero a la preferencia por el códice, el empleo de *nomina sacra* y la presencia de ayudas leccionales.

---

16 Del análisis del tipo de escritura se ha propuesto que los manuscritos más antiguos fueron copiados por particulares, dando lugar a una red de copia de manuscritos entre las diversas comunidades cristianas (es la tesis de HAINES-EITZEN, *Guardians of Letters*). Pero de ello no hay pruebas claras. Por otra parte, los manuscritos presentan correcciones lo que indica una preocupación por la transmisión fiel del texto que se copia. Y así como es poco probable que hubiera *scriptoria* como los que conocemos por épocas posteriores, tampoco parece del todo convincente que los textos fueran copiados de manera privada al margen de cualquier control. Al menos en el siglo III, hay indicios que sugieren que en Oxyrhynchos el obispo Sotas se preocupaba de producir textos para formación de sus comunidades, cuidando de su calidad (LUIJENDIJK, *Greetings in the Lord*, 144-151, esp. 150).

17 BAGNALL, *Early Christian Books*, 7-9.

## 2. PREFERENCIA POR EL CÓDICE

Hasta prácticamente finales del siglo II el formato del libro era el rollo<sup>18</sup>. Por eso llama la atención que, cuando desde siglos antes los libros se escribían en ese formato, se perciba para textos cristianos una clara preferencia hacia el códice. A veces se ha exagerado esta preferencia y se ha llegado a decir que el códice fue una invención cristiana o que los cristianos fueron los que lo hicieron popular. Quizá en el segundo punto hay algo de verdad, pero aún así habría que matizar mucho la afirmación. Lo que sí es seguro es que no hay prácticamente diferencia entre códices paganos y cristianos<sup>19</sup>.

De todos los códices que se conservan, cerca de un tercio son cristianos (aunque la cifra aumenta un poco desde mitad del siglo III). El resto contienen textos que no lo son. Aun así, es muy probable que en estos primeros siglos se escribieran más libros cristianos en formato de códice que en formato de rollo<sup>20</sup>. Más aún, y este es un punto importante para el tema que nos ocupa, hasta finales del siglo II y principios del III, tenemos más de 30 textos bíblicos (incluyendo apócrifos) que nos han llegado en formato de códice y apenas alguno en formato de rollo. Un análisis de los testimonios más antiguos que se conservan lo manifiesta:

Códices cristianos del siglo II y principios del III<sup>21</sup>:

---

18 La literatura al respecto es muy abundante. Además de la obra ya clásica de C. H. ROBERTS – T. C. SKEAT, *The Birth of the Codex* (Oxford University Press for the British Academy, London 1983), ver también HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 51-104; STANTON, *Jesús y el evangelio*, 249-287 y BAGNALL, *Early Christian Books*, 70-90, con sus respectivas bibliografías. Para una síntesis, ver W. A. JOHNSON, "The Ancient Book", en: R. S. BAGNALL (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford University Press, Oxford 2009) 265-267.

19 Fundamentalmente sigo en este punto a BAGNALL, *Early Christian Books*, 71-79. Para este autor, los datos muestran que no se puede afirmar que el códice era una forma de libro específicamente cristiana o que el paso del rollo al códice en el mundo romano se diera de la mano del cristianismo.

20 BAGNALL, *Early Christian Books*, 74. En el siglo II, cuando los códices empiezan a aparecer, los rollos constituyen un 90% de los libros que nos han llegado. En el siglo IV los códices constituyen un 80% del total. En el siglo VI el paso del rollo al códice es total (cf. JOHNSON, "The Ancient Book", 266).

21 Para manuscritos de principios del siglo III he considerado no solo los que el Leuven Database of Ancient Books (LDAB) (<http://www.trismegistos.org/ldab/>) indica como siglos "02-03", sino también los que habitualmente han sido datados como de principios del III, aunque LDAB in-

<i>Siglo</i>	<i>Papiro</i>	<i>LDAB</i>	<i>Contenidos</i>
<b>Antiguo Testamento</b>			
II	PBA 43 (1957) 229-232	3083	Sal 48,20-21; 49,1-3.17-21
II	P.Ant. I 7	3087	Sal 81,1-4; 82,4-9.16-17
II	P.Baden IV 56	3086	Ex 8; Dt 28-30
Princ. III	Afp 20 (1970) 4647	3101	Gn 19,11-13.17-19
Princ. III	AfP 39 (1993) 35-38	3095	Ex 4,2-6,4-17
Princ. III	P.Oxy. LXV 4442	3118	Ex 20,10-22
Princ. III	P.Schoyen II 26	8120	Lv 10,15-11,3.12-47; 12,8-13,6; 23,20-30; 25,30-40
Princ. III	P.Beatty VI 6	3091	Nm 5,13.25; Dt 1,9-12; 18; 19; 27-34
Princ. III	P.Schoyen I 23	8119	Jos 9,27-11,3
Princ. III	Helmantica 14 (1963) 177-185	3089	2 Cro 29,32-35; 30,2-5
Princ. III	P.Beatty VII 9 - 10	3090	Ez 11-17; 19-39, Dn, Est
Princ. III	P.Mich. inv. P.5475 c	128586	Sal 32,11-18; 33.9-13
<b>Nuevo Testamento</b>			
II	P.Oxy. LXIV 4404	2935 (P104)	Mt 21,34-37.43.45?
II	P.Ryl. III 457	2774 (P52)	Jn 18,36-40; 19,1-7
II	P.Oxy. L 3523	2775 (P90)	Jn 18,31-33.37-38
II/III	P.Oxy. XXXIV 2683 y LXIV 4405	2937 (P77)	Mt 23,30-39
II/III	P.Oxy. LXIV 4403	2938 (P103)	Mt 13,55-56; 14,3-5
II/III	P.IFAO II 31	2776 (P98)	Ap 1,13-20
II/III	ZNTW 26 (1927) 116-119	2848 (0189)	Hch 5,3-21
Princ. III	Stud. Calderini e Paribeni II, 87-96	2936 (P4 + P64)	Mt 3,9.15; 5,20-22.25-28; 26,7-8.10.14-15.22-23.31-33; Lc 1-6
Princ. III	P.Bodmer XIV - XV	2895 (P75)	Lc - Jn
Princ. III	P.Bodmer II	2777 (P66)	Jn
Princ. III?	P.Oxy. II 208 y XV 1781	2780 (P5)	Jn 1,23-31.33-40; 16,14-30; 20,11-17.19-20.22-25

dique solo "03" Para el Antiguo Testamento no he incluido LDAB 3081, cuyo origen no se excluye que sea judío, y LDAB 3084, 3092 y 3098, porque su datación es dudosa.

Princ. III	P.Beatty II	3011 (P46)	Rm 5-6, 8-16; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Te; Hb
Princ. III	P.Ryl. I 5	3009 (P32)	Tt 1, 11-15; 2, 3-8

**Apócrifos**

II	P.Oxy. LX 4009	4872	<i>EvPed</i>
Princ. III	P.Oxy. I 1	4028	<i>EvTom</i> 26-30, 77b, 31-33
Princ. III	P.Ryl. III 463	5329	<i>EvMar</i>
Princ. III	P.Lond.Lit. 1	4736	Evang. Desconocido (Egerton)

**Pastor de Hermas**

II	P.land. I 4	1094	<i>Herm, Mandata</i> XI 19-21; XII 1.2-3
II/III	P.Oxy. L 3528	1095	<i>Herm, Similitudes</i> IX 20.3-4; IX 22, 1
Princ. III	P.Oxy. L 3527	1098	<i>Herm, Similitudes</i> VIII, 4.1-5; VIII 4.5-5.2

**Otros**

Princ. III	P.Gen. III 125	5033	¿Homilía?
Princ. III	BKT IX 22	4973	Prosa cristiana

### Rollos cristianos del siglo II y principios del III:

<i>Siglo</i>	<i>Papiro</i>	<i>LDAB</i>	<i>Contenidos</i>
<b>Antiguo Testamento</b>			
I/II	P.Oxy. LXV 4443	3080	Est 8, 16-9, 3
II	P.Barc.inv. 2	3082	Sal 14, 3-5
II/III	PSI VIII 921v	3088	Sal 77
<b>Nuevo Testamento</b>			
II/III	P.IFAO II 31	2776	Ap 1, 13-20
<b>Apócrifos</b>			
II/III	P.Oxy. XLI 2949	5111	Evang. apócrifo
Princ. III?	P.Oxy. IV 655	4029	<i>EvTom</i> 24(?), 36-39
<b>Pastor de Hermas</b>			
II/III	P.Oxy. LXIX 4706	10575	<i>Herm, Visiones</i> III 4.3, 6.6, 9.6-7, 13.3 - IV 1.1, 7-

			9; <i>Mandata</i> II 4-5, IV 1.1, 3.6, 4.3-4, V 1.6-7, VI 1.3-5, VII 5, VIII 6, IX 7-8, X 1.1-2
II/III	P.Mich. 130	1096	<i>Herm</i> , <i>Mandata</i> II 6 – III 1
<b>Otros</b>			
II	PSI XI 1200 bis	4669	Discurso escatológico
II/III	P.Oxy. III 405	2459	Ireneo
II/III	P.Mich. XVIII 764	562	Clemente? Carta u homilía
II/III	P.Mich. XVIII 763	5071	Carta u homilía
Princ. III?	<i>Recueil Gagnebin</i> , 165-188	5033	Homilía o texto teológico

Sin embargo, un análisis más detallado muestra que la condición de rollo de los manuscritos aparentemente bíblicos no es en absoluto definitiva. P.Barç.inv. 2, un fragmento de un salmo editado por Roca Puig, no es seguro que provenga de un rollo. El papiro de Ester de P.Oxy. LXV 4443 no está claro que sea cristiano (podría ser judío). Y PSI VIII 921v y P.IFAO II 31 son opistógrafos, es decir, están copiados en la parte de atrás de documentos antiguos, seguramente para uso privado. P.Oxy. XLI 2949, un evangelio apócrifo que recoge la petición del cuerpo de Jesús a Pilatos por parte de José de Arimatea, es muy fragmentario y su identificación como rollo no es cierta. También son opistógrafos P.Mich. 130, P.Mich. XVIII 763 y el texto publicado en *Recueil Gagnebin*. De manera que sólo podríamos calificar como rollo el fragmento de Tomás de P.Oxy. IV 655 y algunos de los otros textos no bíblicos: un fragmento de Hermas (P.Oxy. LXIX 4706), uno de Ireneo (P.Oxy. III 405) y dos textos teológicos (PSI XI 1200 bis y P.Mich. XVIII 764). Así que en este periodo la existencia de rollos cristianos para libros de cierto carácter normativo es prácticamente inexistente. Quizá el hecho de que un fragmento de Tomás se encuentre en rollo podría ser indicativo de fluctuaciones sobre su carácter normativo. Pero la escasez de testimonios para comparar no permite afirmarlo.

Por tanto, eliminando los señalados en el párrafo anterior, el cuadro con los números de manuscritos cristianos en códices y rollos hasta principios del siglo III pone de manifiesto la preferencia por el códice para textos de carácter bíblico (en sentido amplio, incluyendo apócrifos):

<i>Categoría</i>	<i>Códices</i>	<i>Rollos</i>
Antiguo Testamento	12	
Nuevo Testamento	12	
Apócrifos bíblicos	4	1
<b>Total</b>	<b>28</b>	<b>1</b>
Hermas	3	1
Patrísticos		1
Otros	2	2
<b>Total</b>	<b>5</b>	<b>4</b>

La situación en el resto del siglo III es parecida. Ya que el número de manuscritos es demasiado elevado para registrar individualmente cada uno de ellos, recojo aquí sólo los números<sup>22</sup>.

<i>Categoría</i>	<i>Códices</i>	<i>Rollos</i>
Antiguo Testamento	30	3
Nuevo Testamento	34	1
Apócrifos bíblicos	2	4
<b>Total</b>	<b>66</b>	<b>8</b>
Hermas	2	2
Patrísticos	2	3
Otros	6	6
<b>Total</b>	<b>10</b>	<b>11</b>

22 Cuanto más se avanza en el tiempo el predominio del código se va haciendo más patente. Por ejemplo de los datos de HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 208-222, se observa que el formato código para los manuscritos datados a finales del siglo III o principios del IV se extiende a todo tipo de escritos sin especial distinción. Las cifras son: 18 códigos del Antiguo Testamento frente a 4 rollos, que quizá son de origen judío, y un opistógrafo; 24 códigos del Nuevo Testamento frente a 1 opistógrafo; 5 códigos de Apócrifos bíblicos, 2 de Hermas y 4 patrísticos frente a ningún rollo, y 4 opistógrafos de contenido diverso.

Como sucedía con los manuscritos datados en el siglo II y principios del III, en el resto del siglo III el casi exclusivo uso del códice para libros que más tarde serían canónicos es manifiesto, sobre todo cuando se analizan con detalle los ocho papiros en formato rollo de libros bíblicos:

Los tres papiros del Antiguo Testamento, P.Harris II 166 (Ex 22-23), P.Oxy. VIII 1075 (Ex 40.26-fin) y P.Oxy. IX 1166 (Gn 16,8-12), no se pueden excluir que sean judíos.

El papiro del Nuevo Testamento (P22) es opistógrafo, lo que permite sospechar que quizá no contenía todo el libro o que había sido copiado para uso privado<sup>23</sup>.

Del grupo de los cuatro apócrifos bíblicos en principio se pueden considerar rollos un fragmento del Evangelio de María (P.Oxy. L 3525), aunque se trata de una copia amateur, y el llamado Evangelio de Fayyum (P.Vindob.G. 2325). Los otros dos, un fragmento del Evangelio de Tomás (P.Oxy. IV 654) y otro del Apócrifo de Jannes y Jambres (P.Vindob.G. 29456v + 29828v), son opistógrafos. De los dos papiros de Hermas que se citan como rollos, sólo uno (BKT VI 2.1) es un rollo, mientras que el otro (P.Oxy. LXIX 4705) es opistógrafo.

Finalmente, en formato rollo tenemos un fragmento del Diatesseron de Taciano (P.Dura 10), un texto de Julio Africano (P.Oxy III 412) y un onomástico de nombres hebreos, quizá de Orígenes (P.Oxy. XXXVI 2745). Además, también se conservan en rollo unas oraciones litúrgicas (BKT VI 6.1), un fragmento de un tratado polémico antijudío (P.Oxy. XVII 2070) y un texto en apariencia teológico (P.Iand. V 70). En cambio, un fragmento de una posible homilía (P.Lit.Lond. 228) y un texto sin identificar (P.Med.inv. 71.84) son opistógrafos.

En conclusión, si reunimos los datos hasta aquí recogidos, es decir, el número de manuscritos cristianos según su formato desde los primeros testimonios existentes hasta finales del siglo III, tendríamos el siguiente cuadro:

---

23 No incluyo P18, porque es posible que haya que datarlo en el siglo III-IV, ni P80, que probablemente es posterior al siglo IV.

<i>Categoría</i>	<i>Códices</i>	<i>Rollos</i>
Antiguo Testamento	42	1
Nuevo Testamento	46	
Apócrifos bíblicos	6	3
<b>Total</b>	<b>94</b>	<b>4</b>
Hermas	5	2
Patrísticos	2	4
Otros	8	4
<b>Total</b>	<b>15</b>	<b>10</b>
<b>Total</b>	<b>109</b>	<b>14</b>

De estos números, y con la cautela debida, se puede concluir con Bagnall que cuando los cristianos de las primitivas comunidades copiaban algún texto para uso privado hacían lo mismo que todo el mundo: utilizaban la parte de atrás en blanco de un papiro usado. Cuando copiaban textos que eran probablemente de uso público, los copiaban en códices (sin excluir posibles excepciones). En cambio, cuando copiaban homilías y obras de contenido religioso pero no normativo, generalmente utilizaban el rollo, al estilo de los textos literarios<sup>24</sup>. Es decir, el código no fue adoptado globalmente para producción de libros cristianos, sino que más bien los cristianos adoptaron el código como el formato normativo de copias públicas. Estas copias fueron producidas deliberadamente para textos que eran de uso litúrgico mientras que esta práctica no se generalizó para otro tipo de libros. Por tanto, se puede decir que el formato de código para libros de carácter normativo es uniforme y constante. Salvo muy contadas excepciones, para copias profesionales de la Biblia se utilizaba el código<sup>25</sup>.

Estos datos han motivado la búsqueda de la razón o razones que expliquen la preferencia cristiana por el código y especialmente el porqué de su uso para textos bíblicos. Las interpretaciones son numerosas y exceden los límites de la presente exposición. Baste señalar que, como dice Hurtado, la adopción del código pudo tener un significado cultural y no fue simple-

24 BAGNALL, *Early Christian Books*, 76-79.

25 HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 67; BAGNALL, *Early Christian Books*, 79. El papiro y pergamino es usado con independencia de su uso religioso. La diferencia entre un código en papiro y uno pergamino es la diferencia entre un código ordinario y uno de lujo (cf. *ibid.*).



mente una cuestión de conveniencia<sup>26</sup>. Bagnall, por su parte, tampoco ve detrás de la implantación del códice una evolución más o menos difusa de un conjunto de prácticas y tendencias de la época, sino que piensa que debió de darse algún factor unificador. En concreto considera que los usos romanos desempeñaron un papel decisivo en su adopción, quizá a mitad del siglo II, cuando ya Roma podría estar ejerciendo un papel determinante en la vida de la Iglesia<sup>27</sup>.

En cualquier caso quizá sea más seguro afirmar que la preferencia por el códice respondió a un conjunto de factores de tipo práctico y al influjo del uso que se hizo en él en algunos lugares influyentes, quizá reforzado por una intencionalidad explícita o implícita de distinguirse del judaísmo<sup>28</sup>. Lo que sí parece cierto es que los cristianos utilizaron el formato códice para libros de probable uso litúrgico y para otros escritos que a veces se asimilaban a ellos. Sin embargo, para estos últimos (Evangelio de Tomás, Evangelio de Pedro, etc.) existe una cierta fluctuación y su formato no es tan uniforme como en el caso de los futuros libros canónicos, tal vez porque su uso público no estaba tan extendido.

---

26 Hurtado se refiere a esta adopción como una marca cristiana, como una convención que podía haber tenido una importancia semiótica (HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 80).

27 En esto se acerca a la hipótesis que propuso Skeat con posterioridad a su propuesta con Roberts (cf. ROBERTS -SKEAT, *The Birth of the Codex*, 53-58 y T. C. SKEAT, "The Origin of the Christian Codex": *ZPE* 102 [1994] 263-268). A diferencia de Roberts-Skeat, que sugirieron Jerusalén y Antioquía como posibles focos de autoridad, algo que para el siglo I y principios del siglo II probablemente resulte anacrónico, el papirólogo americano piensa que el influjo unificador no tuvo por qué ser necesariamente temprano. Pudo darse a mitad del siglo II y no a comienzos o de ese siglo. Bagnall sostiene que la combinación del uso de la lengua griega para las Escrituras, el emplazamiento de casi toda la narrativa de la vida de la primitiva Iglesia en el Oriente griego y el hecho de que las autoridades romanas crucificaron a Jesús han llevado a los estudiosos del cristianismo primitivo a centrarse mucho en el mundo griego y poco en el romano. Y, sin embargo, afirma: "The codex may be one of the signs of just how Roman the World of Early Christianity was" (BAGNALL, *Early Christian Books*, 88).

28 Peter Parsons considera que el deseo de fijar distancias con el judaísmo fue un factor determinante en el uso del códice por parte de los cristianos (PARSONS, *La ciudad del pez-elefante*, 354).

### 3. NOMINA SACRA

Un segundo elemento distintivo es la presencia de nomina sacra en los manuscritos cristianos. Como es sabido, estos manuscritos se caracterizan por copiar algunas palabras de denso contenido teológico en forma abreviada y que se distinguen fácilmente por llevar encima una línea horizontal<sup>29</sup>. Aunque es posible que los cuatro nomina sacra iniciales de los términos ΘΕΟΣ, ΚΥΡΙΟΣ, ΧΡΙΣΤΟΣ, ΙΗΣΟΥΣ quieran reflejar hacia Dios y hacia Jesús una reverencia semejante a la que los escribas judíos mostraban hacia el nombre divino, que se representaba en manuscritos griegos de diversa manera (por ejemplo, con caracteres paleo-hebreos)<sup>30</sup>, la práctica cristiana es distinta y más uniforme. Además, llama la atención lo sorprendentemente pronto que surge y que haga referencia no solo a Dios sino también a Jesús<sup>31</sup>.

29 La literatura al respecto es muy amplia. Obras clásicas son las de L. TRAUBE, *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung* (Beck, Munich 1907) y A. H. R. E. PAAP, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries* (Brill, Leiden 1959). Para una valoración: ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief*, 26-48. Un panorama reciente se encuentra en HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 105-146 (una descripción sintética, en 106-108). Este autor piensa que en el inicio hubo cuatro términos que se abreviaron de manera sistemática: ΘΕΟΣ, ΚΥΡΙΟΣ, ΧΡΙΣΤΟΣ, ΙΗΣΟΥΣ. A estos, más tarde se sumaron otros cuatro, ΥΙΟΣ, ΠΑΤΗΡ, ΠΝΕΥΜΑ, ΑΝΘΡΩΠΟΣ, con los que se formó un bloque sólido de nomina sacra. Pero estos ocho términos no fueron los únicos: frecuentemente se utilizaron también otros siete: ΣΩΤΗΡ, ΣΤΑΥΡΟΣ, ΜΗΤΗΡ, ΟΥΡΑΝΟΣ, ΙΣΡΑΗΛ, ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ, ΔΑΥΒΙΔ. De todas formas, probablemente porque el sistema no estaba consolidado, hay testimonios de otras palabras abreviadas como nomina sacra que no están incluidas en estas quince señaladas y que aparecen esporádicamente. Así sucede, por ejemplo, en PEGerton 2, que abrevia Μωϋσῆς, Ἡσαΐας, προφήτης, βασιλεὺς. Por otra parte, las fluctuaciones a la hora de abreviar los nomina sacra dentro de un mismo manuscrito son también frecuentes. Ver, por ejemplo, C. M. TUCKETT, "Nomina Sacra: Yes and No?", en: J.-M. AUWERS – H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons* (Peeters, Leuven 2003) 435-441; HAINES-EITZEN, *Guardians of Letters*, 92-94; HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 134.

30 En los manuscritos griegos de proveniencia judía la práctica varía pero el factor común parece ser la preocupación de distinguir el tetragrámaton del texto que lo rodea.

31 Howard propone que en el origen de los nomina sacra se encuentra el hecho de que los escribas cristianos, al copiar la versión de los LXX, contrajeron los nombres de ΚΥΡΙΟΣ y ΘΕΟΣ, de manera análoga al nombre divino hebreo que no tenía vocales (G. HOWARD, "Tetragrammaton in the New Testament": *ABD* 6 [1996] 392). Pero, como le critica HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 121, no solo el tetragrámaton carecía de vocales; el resto del texto hebreo

De manera análoga a lo que sucede con la preferencia cristiana por el código, tampoco sabemos cómo se originó esta práctica<sup>32</sup>. Al margen de que fuera deudora de las diversas formas en que los escribas judíos trataban de distinguir el tetragrámaton divino, la técnica particular de los *nomina sacra* parece ser una marca distintiva creada por los escribas cristianos. El uso de la barra supralinear y la abreviación por contracción no se encuentra en manuscritos judíos. Además la uniformidad en el empleo de los cuatro *nomina sacra* iniciales es una señal de su originalidad. Estos términos connotan un uso interno, inteligible solo por cristianos y muestran una notable expresión de la fe y de la devoción cristianas. Constituyen una prueba de una cultura cristiana visual y material, manifestada sobre todo en textos bíblicos<sup>33</sup>. Pero,

---

tampoco las tenía (además ΚΣ implica la omisión de vocales y de una consonante). Pero sobre todo, a juicio de Hurtado, la propuesta de Howard no explica la motivación que llevó a un uso de los *nomina sacra* tan consolidado.

32 Hurtado revisa las diversas hipótesis propuestas sobre su origen y significado en *Los primitivos papiros cristianos*, 105-146. Recoge también su hipótesis personal, siguiendo lo que ya había expuesto en L. W. HURTADO, "The Origin of the Nomina Sacra: a Proposal": *JBL* 117 (1998) 655-673. Según él todo podría haber surgido en círculos judeocristianos o de cristianos familiarizados con las tradiciones judías, donde apreciaban la gematría. Apoya su hipótesis en la interpretación de Gn 14,14 en *Bern.* 9,7-8, y posteriormente en Clemente de Alejandría, donde la referencia a los 318 siervos de Abrahán se escribía con el numeral ΤΗΗ y se entendía como un anuncio de la crucifixión de Jesús (Τ = 300, una grafía que recuerda la forma de la cruz, y ΤΗΗ = 18, el comienzo de la palabra Jesús). De manera que se habría escrito de forma abreviada ΙΗΣΟΥΣ como ΙΗ con una barra supralinear para indicar que la abreviatura podía ser entendida también como el número 18, el valor numérico de la palabra hebrea "vida". Este uso habría influido en los otros términos iniciales de *nomina sacra* que se referían a Jesús (ver HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 123-131).

33 Hurtado sugiere —aunque resulta difícil de probar— que estos recursos podrían haber tenido algo de misterioso y reverencial especialmente para los que no sabían leer (HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 144-145). En la misma línea se situaría el estaurograma, un monograma (a veces llamado "criptograma") que resulta de escribir letra griega rho sobre la tau, y que pudo ser uno de los varios medios utilizados por los primitivos cristianos para referirse a Jesús. Hurtado piensa que el estaurograma fue un pictograma o un símbolo numérico para referirse a la crucifixión/cruz de Jesús y refleja la importancia dada a la crucifixión de Jesús a nivel devocional al menos desde finales del siglo II (*ibid.*, 147-166). Ver también *Id.*, "The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture. The Codex, the Nomina Sacra, and the Staurogram," en: S. G. WILSON – M. DESJARDINS (eds.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson* (Studies in Christianity and

sobre todo y en relación al tema que nos ocupa, son una prueba clara de cierta uniformidad de criterios para la producción de libros cristianos.

#### 4. AYUDAS LECCIONALES

Junto al formato códice y a la presencia de *nomina sacra*, los manuscritos cristianos más antiguos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, presentan algunos indicios de que fueron copiados para ser leídos en público. Como era la costumbre de la época, todos ellos están escritos en *scriptio continua*. Sin embargo, quizá por influencia judía, en muchos de ellos son visibles algunos espacios en blanco entre palabras y otras ayudas visuales para el lector, como la *ekthesis*, es decir, la proyección de la primera letra de la primera línea completa de un nuevo párrafo en el margen izquierdo, o marcas de puntuación, como el punto o doble punto<sup>34</sup>. Muestran un deseo de establecer unidades de sentido para facilitar la lectura y comprensión del

---

Judaism 9; Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2000) 271-288; *Id.*, "The New Testament in the Second Century: Text, Collections and Canon", en: J. W. CHILDERS – D. C. PARKER (eds.), *New Testament Text-Critical and Exegetical Studies* (Texts and Studies: Third Series 4; Gorgias Press, Piscataway, NJ 2006) 12-13.

- 34 ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief*, 17 y 18 n. 3, sugiere que estas marcas vendrían de la práctica de copiar documentos, que habría llevado a introducir varios tipos de divisiones de sentido e indicadores semejantes: el uso de espacios en blanco, puntuación, letras iniciales más grandes, marcas marginales, etc. Sin embargo, la letra inicial más grande precedida de espacio en blanco también se encuentra en el manuscrito de los Profetas menores de Nahal Hever (50 BC – 50 AD), donde además los versos son señalados por espacios más amplios, muy probablemente para facilitar la lectura litúrgica. Los trabajos de E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54; Brill, Leiden 2004) 131-163, muestran que la práctica de utilizar espacios para marcar unidades de sentido o de lectura (frases, versos o unidades más extensas) se remonta a la copia de textos hebreos (textos bíblicos y textos literarios no bíblicos, pero no documentales). Los escribas judíos continuaron con ella al copiar textos bíblicos en griego y es posible que los escribas cristianos siguieran con esta práctica para establecer unidades de sentido. Ver también los comentarios de Peter Parsons en E. Tov – R. A. KRAFT – P. J. PARSONS, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)* (DJD 8; Clarendon Press, Oxford 1990) 23. Para más detalles, ver HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 196-199.

texto<sup>35</sup>. Además, entre los manuscritos que conservamos se observan otras ayudas: diéresis, apóstrofes, espíritus, numeración de páginas, etc., que apuntan a una lectura pública de los textos<sup>36</sup>.

## 5. LA ACTITUD HACIA LOS LIBROS

De lo visto hasta ahora, podemos decir que al menos en el siglo II surgieron entre los escribas que copiaban textos cristianos un conjunto de convenciones sobre el modo de hacerlo que se extendieron rápidamente<sup>37</sup>. Pero, por encima de un convencionalismo formal, esas prácticas comunes de los

35 Esta práctica de separar frases para la lectura de la Escritura se remonta probablemente al siglo II y continúa apareciendo en manuscritos posteriores. Por ejemplo hay una cierta correspondencia básica entre P66 y el códice W. Por otra parte, las marcas de puntuación en P66 y en P75 a veces coinciden y a veces no, lo que podría sugerir que esa práctica estaba en emergencia cuando se copiaron estos códices (c. 175-225). Pero no estaba ni fija ni era uniforme en relación a las unidades que se marcaban, como atestiguan P45 y P46, que solo tienen puntuación ocasional (HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 194-195). Hurtado señala: "Es indudable y resulta llamativo el hecho de que en torno al 200 d.C. algunos escribas cristianos estuviesen haciendo constar las divisiones de unidades de sentido en los textos bíblicos mediante diversos artificios gráficos [...] [lo que] refleja hasta cierto punto el modo en que se leían estos textos en la liturgia hacia el 200. Más aún, resulta improbable que los testimonios más antiguos que poseemos de tales artificios constituyan los primeros ejemplos de su uso en la tradición gráfica cristiana. Por ello, debemos de considerar que la utilización de tales mecanismos es algo anterior a los manuscritos conservados, lo que les dota de una gran importancia para la investigación histórica. Los estudios sobre la primitiva recepción cristiana de estos textos, sobre el proceso de canonización, sobre las más tempranas prácticas litúrgicas y sobre otras cuestiones relacionadas han de tomar nota de estos testimonios" (*ibid.*, 195).

36 Ver Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 21; Hurtado, "The New Testament in the Second Century", 11-12.

37 Cf. también T. C. SKEAT, "Early Christian Book-Production: Papyri and Manuscripts", en: G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible II. The West, from the Fathers to the Reformation* (Cambridge University Press, Cambridge 2006) 72-73 (reimpr. en ELLIOTT, *Collected Biblical Writings of T. C. Skeat*, 51). La rapidez en la difusión de estas convenciones sugiere que las relaciones entre las iglesias eran mucho más cercanas de lo que hace unos años se pensaba. Ver al respecto EPP, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter-Carrying in Greco-Roman Times", 35-56, y STANTON, *Jesús y el evangelio*, 134-135.

escribas revelan una actitud hacia el contenido de los libros copiados. Como hemos visto, la uniformidad, especialmente en lo que se refiere al formato de códice, se da sin vacilaciones en los escritos que más tarde adquirieron el estatus de Escritura mientras oscila en obras que pudieron haber estado asimiladas a los futuros escritos canónicos, pero que finalmente no entraron a formar parte del canon.

Además, el uso de ayudas leccionales sugiere que los libros fueron copiados para ser leídos en público, muy probablemente en las celebraciones litúrgicas. Pero al contrario de lo que cabría pensar, en este periodo que estamos estudiando el uso litúrgico no parece revestirlos de un especial carácter sagrado. Lo que demuestran los manuscritos cristianos es un gran pragmatismo por parte de los que usaron estos textos, más aún si los comparamos con los usos que se daban a otros libros de la época.

Este pragmatismo se observa en primer lugar en la adopción del códice. Los primeros códices en ámbito no cristiano tenían sobre todo la función de un cuaderno utilizado con una finalidad práctica. Servían en su mayor parte para registrar efemérides, escribir notas o borradores, o transmitir textos paraliterarios. En este sentido, los más antiguos códices cristianos se parecían más a cuadernos de notas que a libros de literatura<sup>38</sup>. Se podría decir que venían a ser objetos de uso diario, como si fueran manuales de las primeras comunidades<sup>39</sup>. En cualquier caso, se distinguían en su aspecto externo de los libros tradicionales y, también, de los libros sagrados de Israel.

---

38 En general, los códices eran de un tamaño reducido (hecho que algunos consideran determinante para su difusión), aunque los había también de formato mayor. Esta variedad seguramente dependió de los lugares y de los gustos de la época, sin que se pueda apreciar una diferencia entre los códices cristianos y no cristianos, ni probarse que existiera una variedad de tamaños según el uso público o privado al que fueran destinados (HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 167-168). Muchos códices son alargados debido a la forma habitual en que se fabricaban, ya que el tamaño de los rollos de papiro de donde se obtenían las páginas que, dobladas, componían las páginas de un códice, solía ser de entre 19 a 33 cm de alto y la anchura de las distintas páginas que formaban el rollo solían ser de más de 20-25 cm. Cf. W. A. JOHNSON, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus* (University of Toronto Press, Toronto 2004) 88-92; *Id.*, "The Ancient Book", 257. Hay códices en miniatura para lectura personal, pero probablemente son de una época posterior, finales del siglo III en adelante, y aumentan a partir del IV.

39 GAMBLE, "Literacy", 34. Como dice Roberts, parecen "libros para usar" (ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief*, 15).

La caligrafía de las páginas de estos códices tampoco era la de los libros de carácter literario. La escritura, como se ha dicho, estaba a caballo entre la literaria y la documental. Con independencia de los casos aislados (y teniendo en cuenta la cautela con que hay que utilizar estos datos, tal como señalaba al principio), el tipo de escritura de los textos cristianos se caracteriza por su sencillez. A veces se ha definido como una escritura para uso diario o como una escritura simple, porque en ocasiones parece haber sido realizada por escribas poco expertos. Pero sería mejor definirla como una escritura fácil de leer, donde se prima la legibilidad e inteligibilidad más que la estética<sup>40</sup>. La disposición de la página también lo sugiere. Los márgenes son amplios y la casi totalidad de los códices más antiguos presenta el texto en una sola columna<sup>41</sup>. En general contienen pocas líneas por página y pocas letras por línea<sup>42</sup>, lo que también podría sugerir una disposición del texto pensada para facilitar una lectura pública. Además, la presencia de correcciones, a veces realizadas por el mismo escriba, otras, por uno o varios correctores, revela poca preocupación estética y confirma el carácter instrumental de estos libros<sup>43</sup>. La im-

40 No parece que los manuscritos cristianos que conservamos fueran escritos con un tipo de escritura sencilla porque fueran copias para uso privado. La comparación con obras literarias muestra que las copias para uso privado eran realizadas con una escritura rápida y mucho más descuidada.

41 No hay ninguno de los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento que sepamos con seguridad que hubiera sido escrito a dos columnas. P64 + P67 —fragmentos pertenecientes a un códice de Mateo del siglo II— podrían venir de un códice a dos columnas pero esta suposición depende de si se acepta que P4, un fragmento de Lucas a dos columnas pertenezca al mismo códice (cosa que no parece probable). Se especula que P113 —un fragmento de Romanos del siglo III— pudo pertenecer a un códice escrito en dos columnas, pero el fragmento es muy pequeño. P.Baden IV 56, también del siglo II, que contiene unos fragmentos del Éxodo y del Deuteronomio, es posible que fuera escrito en dos columnas, pero tampoco está claro. En cualquier caso, las dos columnas no son exclusivas de textos bíblicos, sino que también se emplean en otros escritos no canónicos, aunque los testimonios de códices antiguos son escasos (cf. TURNER, *Typology*, 35).

42 HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 185-188.

43 Especialmente interesantes son las correcciones del propio escriba que vuelve para atrás y corrige su texto, a veces comparándolo con otro ejemplar y detectando errores (omisiones accidentales, omisiones, faltas de ortografía, u otros errores). Las correcciones realizadas por una mano contemporánea a la del escriba original pueden sugerir que la copia era cotejada y corregida por otro copista o por un supervisor. En ambos casos, el escriba original y el corrector contemporáneo muestran que están preocupados por producir una copia fiel (HURTADO, *Los pri-*

presión que producen es que no habían sido copiados pensando en su elegancia externa sino al servicio de la lectura<sup>44</sup>.

Finalmente, como se ha dicho más arriba, el hecho de que los cristianos se desprendieran de los códices deteriorados por el uso, rasgando sus páginas y arrojándolas a la basura, confirma la actitud de los cristianos hacia estos textos. Parece que eran libros de usar y tirar.<sup>45</sup>

A juzgar de estos datos habría que pensar que quienes escribieron y usaron los primeros libros cristianos no los trataron como objetos sagrados, especialmente si comparamos estos textos con libros litúrgicos de épocas posteriores, en los que la canonización del texto se ha transmitido, por así decirlo, al manuscrito que lo contiene. Es verdad que unos pocos códices cristianos primitivos muestran una copia esmerada y un aspecto externo cuidado. Pero no dejan de ser excepciones. La mayoría de ellos, en su aspecto formal, no parecen estar revestidos de una especial reverencia (las tachaduras y correcciones sugieren lo contrario). De hecho, como hemos visto, muchos acababan en la basura, lo que contrasta por ejemplo con la actitud general hacia los libros sagrados que se percibe en el judaísmo, donde se enterraban sus libros junto a los rabinos o en lugares especialmente habilitados para ello<sup>46</sup>.

Nos encontramos, por tanto, con el hecho de que los textos que poseían un carácter normativo (incluyendo los libros del Antiguo Testamento) no parecían a simple vista textos sagrados. Hay aquí una novedad en relación a las prácticas religiosas y literarias de su tiempo. En el mundo grecorromano apenas había libros específicos para ritos culturales<sup>47</sup>. Cuando existían eran leídos más bien como textos rituales que tenían su fuerza en razón de la pronunciación de los sonidos. Los textos estaban subordinados a la eficacia de los ritos específicos a los que acompañaban. Por eso no se podían alterar. En cambio, los textos cristianos, con sus abundantes variantes, muestran una actitud diferente. Como señala Gamble,

---

*mitivos papiros cristianos*, 200). Se discute si detrás de estas correcciones habría que ver la existencia de *scriptoria*: ver al respecto, por ejemplo, HAINES-EITZEN, *Guardians of Letters*, 83-91; ROYSE, *Scribal Habits*, 29-30.

44 De esta opinión es también GAMBLE, "Literacy", 35.

45 Ver arriba nota 13.

46 Ver A. M. HABERMANN, "Genizah," en: *Encyclopaedia Judaica* (2ª ed.) 7, 460 y LUIJENDIJK, "Sacred Scriptures as Trash," 236 n. 69.

47 HURTADO, "The New Testament in the Second Century", 12-13.



esperaríamos que los cristianos hubieran adoptado hacia los libros actitudes que podrían describirse como esotéricas, cúlticas o rituales —actitudes que eran naturales en el ambiente religioso general de la antigüedad—. Por ejemplo, como la mayoría de la gente era analfabeta, los textos a menudo eran considerados objetos misteriosos, que albergaban secretos de difícil acceso. O también los textos podían considerarse santos y ser tratados con un cuidado especial, indicando una profunda reverencia hacia ellos. Así, en el judaísmo, los textos de la Torá eran copiados con todo cuidado y meticulosidad según convenciones establecidas, y su uso venía acompañado de gestos especiales. O incluso los textos podían considerarse poseedores de cierto poder y llegar a suscitar una concepción y un uso rituales. Pero de hecho no vemos nada de estas actitudes hacia los libros en el cristianismo primitivo<sup>48</sup>.

En el cristianismo la eficacia del texto no depende de una concepción ritual. El mismo hecho de que desde muy pronto se tradujera a otras lenguas está en contra de una consideración ritualista. Su importancia radica en el contenido y en el hecho de que, como hemos visto que se desprende de los rasgos formales de los códices, eran libros para ser leídos en voz alta. Llegamos aquí a un punto fundamental: la relación entre manuscritos y lectura pública, entre textualidad y oralidad<sup>49</sup>.

Podría decirse que en el carácter pragmático de los primeros libros cristianos, donde no parece haber una particular veneración por los libros litúrgicos, se manifiesta la eficacia permanente de la oralidad original. Los libros tenían sin duda un valor como lectura privada o catequética, pero transmitían

---

48 GAMBLE, "Literacy", 33-34.

49 Es este un punto que cada vez se está percibiendo con más fuerza en ámbitos de crítica textual. El uso litúrgico de estos manuscritos explicaría en buena medida las variantes textuales que suponen pequeñas mejoras con vistas a facilitar la mejor comprensión del texto leído. El hecho de que los cuatro evangelios canónicos fueran leídos en celebraciones litúrgicas podría explicar también la mayor o menor presencia de variantes. Una lectura litúrgica pone límites a los cambios. Se entiende así que Marcos, el evangelio menos leído en celebraciones litúrgicas, sea el que más variantes presenta. En cambio, Mateo, el evangelio más utilizado, es el que presenta un texto más estable y fijo. Cf. HURTADO, "The New Testament in the Second Century", 13.

verdaderamente su contenido cuando se leían en las celebraciones litúrgicas. Hay que tener en cuenta que la mayoría de las personas no sabían leer<sup>50</sup>. Los textos no eran para unos selectos. La autoridad del texto venía dada cuando la comunidad lo escuchaba. Así se explica que pudieran coexistir aparentes discordancias entre los textos. Las variantes no eran realmente serias porque eran subsumidas por el conjunto de texto (si es que el lector profesional no las corregía sobre la marcha)<sup>51</sup>. Las palabras individuales del texto tenían valor en el marco general del pasaje que se leía. Al mismo tiempo la comunidad determinaba el sentido correcto del pasaje, y declaraba qué variantes podían tener importancia. Ella misma actuaba como controladora del texto.

Además, la lectura requería habilidad. Era una proclamación, una "representación oral del texto, en la que el texto servía de partitura"<sup>52</sup>. El texto tenía valor en cuanto era reconocido oralmente. En esto radicaba su eficacia. Gamble recuerda un conocido incidente recogido en la correspondencia entre

---

50 El alfabetismo en la antigüedad se ha discutido ampliamente. Ver W. V. HARRIS, *Ancient Literacy* (Harvard University Press, Cambridge, MA 1989); J. H. HUMPHREY, *Literacy in the Roman World* (JRASS 3; University of Michigan, Ann Arbor, MI 1991); A. K. BOWMAN – G. WOOLF, *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge University Press, Cambridge 1994); A. R. MILLARD, *Reading and Writing at the Time of Jesus* (Sheffield Academic Press, Sheffield 2000). Aunque la mayoría de la gente no sabía leer había una gran interacción entre oralidad y texto escrito. También por la posibilidad de dictar. Además los textos eran leídos en voz alta por diversos motivos y en ocasiones dispares, de modo que la gente de toda condición tenía un relativo acceso a ellos. Los textos eran escritos por sus autores más para el "oído" que para la "vista" (cf. GAMBLE, "Literacy", 29-30). Ver también P. ACHEMEIER, "Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity": *JBL* 109 (1990) 3-27 y GAMBLE, *Books and Readers*, 30.

51 Cf. B. ALAND, "The Significance of the Chester Beatty Papyri in Early Church History", en: HORTON (ed.), *The Earliest Gospels*, 117-118. De manera que no se sigue necesariamente que de la fluidez del texto atestiguada en los dos primeros siglos haya una fluidez de doctrina, porque no siempre hay un interés en la literalidad del texto.

52 GAMBLE, "Literacy", 37. El autor subraya la importancia del uso litúrgico para el establecimiento del canon de libros sagrados: "En este sentido podemos decir con toda justicia que la formación del canon de la Escritura no fue otra cosa que el reconocimiento retrospectivo de la Iglesia de sus propios hábitos de lectura, por el que la tradición *de facto* finalmente se hizo *de iure*" (*ibid.*). Para lo que se afirma a continuación sigo a este autor. Sobre el papel de la oralidad ver también J. J. BOTHA, "The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence", en: S. E. PORTER – T. H. OLBRIGHT (eds.), *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTS 90; Sheffield University Press, Sheffield 1993) 409-428.

san Agustín y san Jerónimo que ilustra el valor de la transmisión oral del texto<sup>53</sup>. En el año 403, Agustín le escribe a Jerónimo diciéndole que, en la liturgia de la comunidad cristiana de Oea (la moderna Trípoli, en Libia), en lugar de la versión de la Vetus Latina del libro de Jonás que se acostumbraba a utilizar en el norte de África, un obispo había hecho leer la nueva traducción latina de Jonás realizada por Jerónimo. Agustín le explica al erudito exegeta que cuando se leyó una palabra que no era la que “había sido desde antiguo familiar a los oídos y la memoria de todos los fieles” ni la que “habían cantado durante muchas generaciones en la iglesia” se originó tal tumulto, sobre todo entre los de habla griega, que el obispo tuvo que preguntar a los judíos de la ciudad si la traducción era correcta. A pesar de que estos dijeron que las palabras hebreas habían sido correctamente traducidas en griego y en latín, el obispo se vio obligado a corregir la versión de Jerónimo para no quedarse sin su comunidad<sup>54</sup>.

El debate surgió por la traducción de la palabra del arbusto que dio protección a Jonás (Jon 4,6-10). El hebreo decía *qiqiyon* que había sido traducido en los LXX como *kolokynta* (κολόκυνθα: “calabaza”) y en la Vetus Latina (al que los lectores de Agustín estaban acostumbrados) como *cucurbita*. La traducción de san Jerónimo en la Vulgata era, en cambio, *hedera* (“hiedra”). Como se puede observar, la palabra en cuestión no tenía una importancia teológica capital, pero su alteración originó un gran revuelo, por no ser la que siempre se había escuchado.

Aunque el incidente ocurrió a principios del siglo v, cuando los textos estaban en buena medida ya fijados, el episodio ilustra las implicaciones de la lectura pública de la Escritura en contexto litúrgico. Hay que tener en cuenta que el libro de Jonás era de un uso limitado. Sin duda, los evangelios eran mucho mejor conocidos. Pero los oyentes se habían familiarizado tanto con el pasaje que lo conocían de memoria y lo consideraban intocable. Ante un cambio inesperado de lo que estaban acostumbrados a oír casi se produce una revuelta.

53 GAMBLE, “Literacy”, 37-38. El episodio se encuentra también recogido en J. A. FITZMYER, “A Roman Scripture Controversy”, en: *Id.*, *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method* (Paulist Press, Mahwah, NJ 2009) 17-18.

54 Cf. AGUSTÍN, *Epistula* 71 A, III 5, en: *Sancti Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, ed. A. GOLDBACHER (CSEL 34/2; F. Tempsky, Vindobonae 1898) 253; cf también *Ep.* 75 (*ibid.*, 280-324).

El suceso enseña que el uso cultural de un texto implica un escuchar siempre lo mismo sin que las palabras se devalúen por ello. La comunidad cristiana de Trípoli quería escuchar siempre lo mismo, lo que muestra que el papel de la lectura litúrgica se basa más en la habilidad que tiene para recordar que para instruir. La lectura de los textos que se consideraban normativos estaba destinada a formar y reforzar la autocomprensión de las comunidades cristianas. La lectura pública de la Escritura no era sobre el pasado, sino también e igualmente sobre el presente, hasta el punto que los oyentes se entendían a sí mismos en términos de la historia de la Escritura<sup>55</sup>. En otras palabras, los textos bíblicos leídos en las celebraciones litúrgicas tenían la capacidad de hacer presente no sólo el acontecimiento narrado en esos libros sino establecer una continuidad con los primeros receptores de esos textos. Escuchar “siempre lo mismo” garantizaba la eficacia de la palabra leída porque ponía en contacto a los oyentes con los autores que la habían puesto por escrito y con la comunidad que utilizó esos textos por primera vez.

## 6. CONCLUSIÓN

Al comienzo de la exposición afirmaba la importancia de los textos en los mismos orígenes cristianos. Es más, el hecho de que una religión disponga de unas Escrituras apunta a que estas debían ser reconocibles como tal en su materialidad, reforzando el carácter sagrado con el que suponemos que naturalmente estaban asociadas. No obstante, el análisis de los manuscritos cristianos más antiguos de que disponemos —con las necesarias cautelas y una cierta dosis de escepticismo que derivan de las limitaciones metodológicas mencionadas más arriba— sugiere que durante los primeros siglos esos textos estaban en buena medida subordinados a la oralidad. Eran textos fundamentalmente para ser leídos en contextos litúrgicos.

En cierto sentido parece que los códices querían seguir funcionando como los primeros textos cristianos de los que tenemos constancia. Las cartas de Pablo desempeñaban la función de hacer presente al apóstol. La antigua doctrina retórica epistolar entendía que la carta tenía como finalidad hacer

---

55 GAMBLE, "Literacy," 38-39.

presente al remitente entre los destinatarios a los que iba dirigida la misiva. Era el sustituto de una conversación<sup>56</sup>. A través de las cartas el apóstol era escuchado como si estuviera presente allí donde estas se leían. Análogamente, podemos pensar que las “memorias” de los apóstoles (y el uso del término ἀπομνημονεύματα que utiliza Justino en Ap. 67 de alguna manera lo connota) que se leían en celebraciones litúrgicas querían transmitir de viva voz la predicación apostólica. De la misma manera, los primeros códices cristianos continuaban dando primacía a la oralidad. La textualidad era esencial, pero no se podía disociar de los orígenes orales con los que se relacionaba.

Se ha dicho que la religión cristiana, en cuanto que se sirvió de códices y no de rollos, no es una religión del libro sino del “paper-back”, de un libro en rústica<sup>57</sup>. La imagen es ilustrativa del carácter y papel que tienen los libros en el cristianismo. No obstante, se podría decir más bien que la religión cristiana es la religión del texto vivo, de la Palabra encarnada y proclamada. Los textos eran textos para ser escuchados antes que para ser leídos. Más aún, y aunque esta consideración resulte un tanto banal, podríamos imaginar que, si los primeros cristianos hubieran dispuesto de grabadoras, no habrían tenido necesidad de escribir los libros que nosotros consideramos sagrados. Al menos, así parecen sugerirlo la materialidad de los libros y la manera en que fueron copiados. La forma en que se transmitieron invita a continuar escuchándolos como la primera vez que fueron proclamados.

56 Ver, por ejemplo, PS-LIBANIO, Ἐπιστολισταὶ Χαρακτῆρες [2], en: A. J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* (SBL Sources for Biblical Studies 19; Scholar Press, Atlanta, GA 1998) 67. Sobre este tema, ver también H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis* (Baylor University Press, Waco, TX 2006) 183-227. Sobre el aspecto oral-performativo de las cartas de Pablo, ver también J. J. BOTHA, “The Verbal Art of the Pauline Letters,” 409-428.

57 G. G. STROUMSA, “Early Christianity: A Religion of the Book?,” en: M. FINKELBERG – G. G. STROUMSA (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 2; Brill, Leiden 2003) 153-173. Traducido al castellano: “El Cristianismo en sus Orígenes ¿una religión del Libro?,” *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 7 (2002) 121-139 (la referencia en pág. 139). Ver también lo., *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity* (trad. por S. Emanuel del original francés de 2005; University of Chicago Press, Chicago 2009) 43.